SENO'O GIRO
Y EL DILEMA DEL BUDDHISMO MODERNO

—El Profeta izquierdista del Sutra del Loto—

Whalen LAI

SENO'O GIRO
Y EL DILEMA DEL BUDDHISMO MODERNO

—El Profeta izquierdista del Sutra del Loto—

Whalen LAI

(Japanese Journal of Religious Studies 11/1, 1984)

Traducido del inglés al español americano y reformateado por

Kunga Samten Daleffe

https://dharmasukhavati.wordpress.com/

Primavera/Verano - 2023

Índice

I - Introducción 7
II - 1920-1927: Llendo más allá de Shinran hacia Nichiren 11
III - 1928-1930: Llendo más allá del nichirenismo hacia la crítica profética..... 29
IV - 1931-1936: Desencanto y radicalización 41
V - 1937-1961: El encarcelamiento y los años de la posguerra 51

Glosario - Referencias 55

I
Introducción

La importancia del papel del *Sutra del Loto* en el buddhismo japonés es generalmente bien apreciada por los estudiosos de la religión y la historia. Desde su introducción en Japón por el monje Saicho en el período Heian, este sutra ha estado fuertemente asociado con el bienestar de la nación, y Nichiren, fundador de la Nichirenshu, enfatizó aún más su carácter nacionalista. No sería exagerado decir que en el período moderno el *Sutra del Loto* está firmemente identificado en la mente popular con la derecha política.

Pero en medio de eso hay una figura fascinante, Seno'o Giro (1890-1961), fundador de la efímera Shinko Bukkyo Seinen Domei (Asociación de Nuevas Juventudes Buddhistas, 1931-1936), que se destaca como un único portavoz de la izquierda política.[1]

La peregrinación personal de Seno'o abarcó la tradición y la modernidad, y lo llevó desde la derecha política hasta la extrema izquierda, de modo que en las vicisitudes de esta vida se recapitula, de alguna manera, todo el dilema del buddhismo japonés desde la Restauración Meiji. Destacando bien los conflictos no resueltos en el corazón del buddhismo liberal moderno.

[1] Para un estudio de esto, véase Tokoro 1976, págs. 322-383; para una descripción general, véase Mochizuki 1968.

La radicalización de Seno'o se produjo cuando renunció a la Nichirenshu y se movió hacia la izquierda. En consecuencia, cuando la Nichirenshu apoyó abiertamente la guerra imperialista,[2] Seno'o fue encarcelado como simpatizante comunista.

Bajo presión, se sometió al *tenko* ("cambio de opinión") y se retractó de su política izquierdista, interrumpiendo su movimiento Nuevas Juventudes Buddhistas.[3] Reanudando su compromiso personal después de la guerra, ya con la paz mundial y con los lazos más antiguos, Seno'o se unió al Partido Comunista un año antes de su muerte, pero esta última decisión puede no ser un indicio del *telos* de su vida. Esto fue tan circunstancial como su anterior retractación.

Su aislamiento ha significado que Seno'o haya sido poco comprendido y rara vez estudiado. Fue un extraño, el escritor Inagaki Masami, quien primero intentó compilar una colección de sus ensayos (Inagaki 1975) y quien instó a la publicación de sus diarios, *Senno'o Giro Nikki*, en diez volúmenes. El siguiente estudio se basa casi exclusivamente en el primero. El voluminoso diario requiere un estudio psicohistórico más detallado en el futuro. Por lo tanto, lo siguiente se ofrece sólo como una introducción preliminar de esta figura al lector en español.[4]

El subtítulo de este ensayo refleja una preocupación teórica adicional. La independencia mental de Seno'o representa, creo,

---

[2] Sin embargo, no todos los grupos Nichiren lo hicieron. La Reiyukai (de la cual evolucionó la Rissho Koseikai) y la Soka Gakkai, por ejemplo, son excepciones.

[3] Compárese esto con el destino opuesto de Makiguchi Tsunesaburo, cuyo martirio produjo una Soka Gakkai más resistente.

[4] Cualquier estudio completo requeriría acceso a los artículos de revistas en *Wakodo* que él editó. Para lo cual no tengo acceso a estos en este momento.

un caso de lo que Robert N. Bellah llamaría "individualismo profético". Era un buddhista que podía trascender su medio social y someterlo a una crítica trascendental. Discípulo moderno de Nichiren, se enfrentó nuevamente a la eterna dialéctica entre la universalidad del Dharma y la particularidad de la cultura. ¿Cuál debería servir a cuál y cómo? Esta cuestión, una ambigüedad que no siempre queda resuelta en los escritos del propio Nichiren, dio lugar a la polarización de la lectura que de él hacen la derecha y la izquierda por dos campos y en dos fases de la propia vida de Seno'o. Mi propio interés en Seno'o se debe a esta preocupación por la historia del Dharma y la cultura (al estilo de Cristo y la cultura Niebuhr) en Japón. El presente ensayo es también una extensión de mi interés por una historia social de la tradición del *Sutra del Loto* tal como se ve en el Lejano Oriente.[5]

SENO'O GIRO: SU VIDA Y CARRERA

La vida de Seno'o se puede dividir en cuatro períodos:

(1)1920-1927: Llendo más allá de Shinran hacia Nichiren

[5] Todavía existe una preocupación metodológica adicional. La noción de Bellah de "individualismo profético" se generalizó a partir de la sociología de la religión de Weber. Aunque Weber vio de manera más estrecha sólo el elemento "místico" (el "profeta ejemplar") en el buddhismo, Bellah ha reconocido el potencial de una crítica buddhista del orden mundial basada en lo que Lenaga Saburo denominó la "lógica de la negación" (*hitei no ronri*). Sin embargo, Nichiren no ha sido recibido demasiado calurosamente a este respecto; a este santo guerrero "de sangre caliente" nunca le ha ido demasiado bien, ni siquiera entre los pensadores liberales japoneses. Sin embargo, por una coincidencia semántica, en Nichiren se realiza un *vyakarana* ("profecía" en una traducción) que contribuyó a sus proclamas "proféticas". Esa implicación fue reconocida, aunque sólo implícitamente, por Anesaki Masaharu en su primer estudio en inglés (Anesaki 1920), que escribió sin conocer las categorías de Weber. Weber tampoco conocía a Anesaki. En un estudio relacionado, contrastaría el *vyakarana* buddhista y el concepto hebraico de *nabi*, y ambos en relación con la idea de Weber del "profeta emisario".

(2)1928-1930: Llendo más allá del nichirenismo hacia la crítica profética
(3)1931-1936: Desencanto y Radicalización
(4) 1937-1961: El encarcelamiento y los años de posguerra

Su infancia y juventud no serán cubiertas en este estudio, y la última fase se trata de pasada sólo como una posdata.

II
1920-1927:
Llendo más allá de Shinran hacia Nichiren

Seno'o nació en una familia Shinshu[6] y tuvo un comienzo prometedor en su época de estudiante. Se esperaba que él también ingresara en la entonces Universidad "Imperial" de Tokio y entrara en la burocracia, como lo harían muchos de sus compañeros de clase. Desafortunadamente, contrajo una persistente enfermedad que truncó prematuramente su educación y su futura carrera. Eso lo situaba efectivamente fuera del establishment y eventualmente podría aterrizarlo en el campo contrario. La enfermedad también podría haberlo hecho retroceder en el tiempo hasta cuestiones de fe que los hombres progresistas de la Ilustración Meiji habían decidido olvidar. En 1933, este marginal recordaría la cadena de acontecimientos que le llevaron de nuevo a la fe y a denunciar al establishment:

> Nací en una familia Shinshu y crecí en un piadoso ambiente de [recitación] del *nenbutsu*[7]. Sin embargo, a los veintiún años me sobrevino una grave enfermedad y me vi obligado a abandonar la escuela. Desde entonces hasta los treinta años estuve literalmente al borde de la muerte. Tal vez sea el destino que la

[6] Nota de la traducción al español: Jodo Shinshu, Escuela de Tierra Pura japonesa fundada por Shinran Shonin, discípulo de Honen Shonin, quien fuera el fundador de la Jodo Shu.

[7] Nota de la traducción al español: Nenbutsu, es el recuerdo del Buddha Amitabha, la recitación de Su Nombre.

> perspectiva diferente de Nichiren me devolviera a la vida. Desde entonces, esa filosofía ha sido para mí la única Verdad. Durante veintitantos años me dediqué a estudiarla y difundirla, con tanta diligencia que me olvidé de dormir. Aunque todavía estoy físicamente débil, seguiría adelante para cumplir con el llamado buddhista. Sin embargo, el resultado fue que llegué a cuestionar a todo el establishment religioso. No me encontré con otra alternativa que oponerme a él. (Inagaki 1975, p. 326)

A partir de la desesperación que le provocaba la dolencia física, el joven Seno'o descubriría en Nichiren su propia liberación; con el tiempo, se enfrentaría a todo el establishment buddhista. ¿Pero cómo? ¿Por qué, para empezar, el evangelio "tan diferente" de Nichiren curaría a este enfermizo joven y piadoso hombre Shinshu? Al menos una respuesta puede proporcionarse mediante la comprensión de un aspecto de la psicología cultural.

Al parecer, las culturas están moldeadas por lo que Karl Jaspers llama "personalidades paradigmáticas". Ellos han definido y resuelto estas importantes crisis de identidad cultural en sus respectivas sociedades. En la historia japonesa, se puede decir que sólo un puñado de individuos —*jinbutsu* (figuras) tan destacadas como Shotoku Taishi)— han moldeado el futuro carácter japonés. En el caso de Shotoku, sin embargo, no está claro dónde termina la personalidad histórica y dónde comienza la herencia cultural o popular.[8] Para un mayor realismo deberíamos recurrir a una "era axial" posterior, pero no menos, y al carácter de los reformadores de Kamakura, especialmente los de tipo polares de Shinran y Nichiren.

[8] Shotoku sobrevivió como un ideal del ego a través de mucha tradición hagiográfica.

Las creencias y los perfiles de personalidad de estos dos no podrían estar más separados, un hecho fácilmente reconocido por Nichiren en sus amargas polémicas contra el maestro de Shinran, Honen. En Shinran hay más "lutheresquidad", una virtud de sumisión total al efecto milagroso del Otro Poder. No es que el propio Shinran haya sido siempre un receptor pasivo, sino que la mayoría de sus valores positivos los colocó en elementos externos, como Amida [Buddha Amitabha], la esencia búddhica (en la medida en que la naturaleza búddhica es otra que el yo lleno de faltas normal), o la naturalidad del Dharma (*jjnen honi*). En consecuencia, el personaje al estilo Shinran (en su forma extrema, por supuesto, esto no debe confundirse con el propio Shinran) es típicamente introvertido y obsesivamente autoincriminador, demasiado dispuesto a encontrar sus propios defectos e indignidad. (Aunque a diferencia de sus contrapartes protestantes, los pietistas Shinshu generalmente no juzgan a los demás con los mismos estándares que a ellos mismos; aceptan las fraternidades humanas comunes en forma moderada). Es a través de la dependencia en la gracia que se produce la individuación moral.

Nichiren y la personalidad al estilo Nichiren son muy diferentes a este tipo. Aunque no menos conscientes de la carga de faltas y karma que pesa sobre el yo (o, mejor dicho, sobre ese "yo menor" antes de asumir el poder del *Dharma del Loto*), Nichiren y sus seguidores asumirían una actitud más "calvinista" hacia el mundo. A este tipo de carácter se asocia una mayor fuerza de voluntad y activismo mundano, rayando en lo casi agresivamente moralista. Desde ese llamado más abierto, el del bodhisattva, a menudo se expresa un disgusto contra los hombres de voluntad débil y mera autocompasión. Existe más bien la convicción de que uno puede y debe cambiar al yo y

moldear el mundo de acuerdo con su voluntad, especialmente en defensa de la Verdad.

En el período Meiji, después de siglos de escolástica sectaria bastante árida (*shugaku*) y una ritualización de la fe, se produjo un redescubrimiento de los reformadores de Kamakura como personalidades vivientes. Entre ellos, una vez más Shinran y Nichiren aparecen como los modelos mejor dibujados, aunque de diferente manera. Como en cualquier "Vida de Jesús", es inevitable que los escritores modernos reescriban las vidas de Shinran y Nichiren de acuerdo con sus propios gustos modernos. Aún así se mantuvieron dentro de ciertos parámetros. Una nota reveladora se encuentra en el segundo prefacio de Anesaki a su principal estudio, *Hokkeky'o no gyoja: Nichiren*. Allí criticó dos representaciones predominantes de Nichiren que encontró demasiado unilaterales. Una es la casi divinización de Nichiren en una especie de superhombre, y la otra, la abyecta humanización de Nichiren en un "enfermizo y débil" como otro Shinran.[9] Podemos entender la conversión de Seno'o llendo de Shinran hacia Nichiren dentro de esa imagen moderna de este par.

Al parecer, Seno'o padecía debilidades, no sólo de cuerpo sino también de espíritu; es decir, probablemente adoptó una aceptación al estilo Shinran de su propia fragilidad y su confianza en la gracia del Otro Poder. En el *nenbutsu* uno no se anima a cambiar su destino. Nichiren llegó como una inyección de ánimo porque aquí el llamado es a la autoconquista desafiando todas las adversidades, a despertar la voluntad de luchar contra la enfermedad. Al parecer, esto revivió a Seno'o y puso fin a cualquier autocompasión que pudiera haber tenido.

[9] Anesaki, como descubrió más tarde el propio Seno'o, optaría por una imagen más realista de Nichiren como un hombre que se sentía llamado.

Para cumplir un voto, parece haber emprendido intencionadamente una peregrinación a todos los lugares sagrados. El tomar su destino en sus propias manos parece haberlo sostenido en ese momento y posteriormente. "Tal vez sea el destino...", dijo. Quizás sea más que sólo eso.

Durante los siguientes veinte años, Seno'o estudió fielmente esta tradición. El comienzo de su formación parece bastante tradicional. Primero tomó los preceptos del bodhisattva bajo la dirección de un monje Nichiren, Nikken, y recibió el nombre buddhista de Gakuo. Eso fue en 1915. Después de eso vino la peregrinación, una práctica que uno esperaría más de un pieista Tokugawa que de un nuevo hombre Meiji. Nichiren estaba siendo redescubierto entonces por algunos [estudiosos] modernos, empezando por el joven romántico Takayama Chogyu, quien vio el individualismo y la voluntad nietzscheanos en esta figura medieval. Repentinamente, Nichiren apareció como un contemporáneo. Aunque el *Nichiren* de Chogyu es más romántico que nacionalista, allanó el camino para la lectura derechista, defendida por el *Nichirenshugi* ("nichirenismo") de Tanaka Chigaku y Honda Nissho, dedicado a unir los diversos linajes-templo o sub-sectas de la Nichirenshu bajo su propia filosofía.

Seno’o visitó a Tanaka Chigaku en su sede de Kokuchukai (Pilar de la Sociedad Japonesa) en 1918. No impresionó tanto a Tanaka como a su co-fundador, Honda Nissho. Honda fue quien atrajo más a los plebeyos dentro del movimiento. Seno'o encabezó su propio grupo autorizado en noviembre de 1918. Fue puesto a cargo de la Dainippon Nichirenshugi Seinen Domei (La Asociación Juvenil del Gran Movimiento Nichirenista Japonés) y fue nombrado editor de su revista, *Wakodo* ("Wakabito": "Juventud"), cuyo objetivo era difundir el

nichirenismo. También le dio a Seno'o un vehículo de expresión en el que destacó.

Su primera pieza, "*Wakodo no yobi*" (La llamada de los jóvenes), en el primer número, se presentó inicialmente como una charla. Una línea podría ser autobiográfica:

> [El objetivo de los jóvenes] no está dirigido a alguna imagen sin vida de una Utopía, ni al piadoso *nenbutsu* con el propósito de alcanzar la salvación en alguna otra orilla. (Inagaki 1975, p. 9)

No la Tierra Pura de Amitabha, sino a este mundo *saha*, es la verdadera preocupación del *Sutra del Loto* y sus seguidores.[10] Seno'o fue igualmente crítico con los evangelios seculares:

> Recientemente ha habido quienes hablan a favor del comunismo, el socialismo y [otras formas de] extremismo. Pero el materialismo dialéctico de Marx, que informa el flujo de la historia y la civilización occidentales, nunca puede domar realmente las vidas de los hombres que reconocen dentro de sí mismos la chispa espiritual. (Inagaki 1975, p. lib)

El hombre no vive sólo de pan, dijo Seno'o, por lo que satisfacer las necesidades materiales no sería suficiente. En el mismo ensayo, Seno'o dejó de lado el darwinismo social y su noción de progreso a través del conflicto. La Nichirenshugi estaba a favor de la paz y la armonía, no de la grotesca "supervivencia de los más aptos". El hombre no es un animal, porque puede

[10] Por supuesto, los eruditos modernos pueden decirnos que, a diferencia de su maestro Honen, Shinran no consideraba la otra orilla como algo del más allá; pero en la práctica común y en relación con el activismo de Nichiren, incluso la Jodo Shinshu sería considerada una religión del corazón demasiado privatizada.

derramar lágrimas al ver a otro sufrir. La cultura rebelde de Occidente nunca podrá traer verdadera paz al mundo (Inagaki 1975 p. 12).[11]

Seno'o luego llamó a los jóvenes a ser ciudadanos modelo, transformando espiritualmente el mundo mediante el canto del título del *Sutra del Loto*, bodhisattvas seguidores de Nichiren que "surgieron de la tierra" en defensa del Dharma.[12] Repitió el llamado que Nichiren hizo una vez en su época:

> [En esta divina tierra del Japón] se sentirá el poder que es Uno y No Dual: La doctrina, brillante como el sol mismo, que ve el Dharma y la Nación como uno, el gobernante y el Buddha unidos, [mientras] el mundo mismo se convierte en Japón. (Inagaki 1975, p. 14b)

Nichiren hizo ese tipo de declaración en una era de fe, en un mundo definido por la cosmografía del sagrado Monte Sumeru. Fue la expresión de alguien que esperaba ver a Japón convertirse en el *axis mundi* de la espiritualidad. Adoptadas ahora, en un secular siglo XX, las mismas líneas podrían tener implicaciones sociopolíticas muy diferentes.

La pregunta ahora es cómo el Dharma puede servir al Japón en una familia de naciones, o si Japón debería ser el instrumento o servidor del Evangelio del Loto. Seno'o rechazó este último universalismo y se puso del lado del particularismo pragmático

---

[11] En otro artículo (1923) contrastó el Occidente analítico y el Oriente sintético. Al igual que Inoue Enryo, quien inició tan grandes comparaciones, Seno'o buscó en el misterio Tendai de los "Tres mil mundos en perfecta interpenetración" (holismo cósmico) su modelo de armonía internacional. Inagaki 1975, pág. 2k b.

[12] Inagaki 1975, págs.13 b -14a. La referencia es a la hueste de bodhisattvas Mahayana que el Buddha predijo que surgirían "en el Este" (dirección principal en la cosmografía india; Nichiren entendió que esto significaba el Japón) en los últimos días (*mappo*) para defender el Dharma bajo un líder *Visitacarita* (conducta superior: *Jogyo* en japonés), en quien Nichiren se vio a sí mismo.

de Honda. Nichiren es el pilar del Estado (*kokuchu*). Las personas que no pueden enorgullecerse de su propia nación están perjudicadas mental y moralmente. Se pierden la comprensión superior de lo que constituye la humanidad [corporativa] (Inagaki 1975, p. 13a). Seno'o elaboró bien su argumento:

> Esto no quiere decir [que] neguemos la mismidad de todas las cosas y el sabor único [uniformidad] de todos los fenómenos. Esto no significa negar que todos los hombres de los Cuatro Mares sean hermanos, o que uno no deba amar a su enemigo. Pero las flores son rojas y los sauces verdes. [Cada cosa tiene su propia particularidad.] Si uno no comprende esas distinciones naturales que son igualmente duras y rápidas, o si no puede reconocer el grado de familiaridad en el compañerismo basado en la especie, nunca habrá una cultura [mundial] de verdadera paz y orden. (Inagaki 1975, p. 13a)

Deberíamos saber no lo que se dice aquí, sino lo que podría estar implícito.

El llamado al patriotismo (*alkoku*) era entonces común tanto a los liberales como a los conservadores. Fue una respuesta natural en un momento en que Japón todavía era un novato en la escena mundial. El énfasis en lo particular también ha sido característico del pensamiento Tendai, incluso durante el muy insular período Heian. Los sentimientos no se desvían de la tradición.

Sin embargo, Seno'o estaba aquí siguiendo a Honda, su maestro y patrocinador. La lectura que hizo Honda del *Rissho ankokuron* (Establecimiento del derecho y pacificación de la Nación) de

Nichiren fue única; y ella es que la seguridad del bienestar de la Nación debe preceder al establecimiento de lo verdadero.[13] La pragmática de la seguridad nacional tiene prioridad sobre todo lo demás.

Es a la luz de esto que se debe leer el llamado de Seno'o. Recordando el lamento de Nichiren de que "Nada importante en la vida es tan importante [*taisetsu* o 'tan doloroso'] como la pérdida del propio país", se dice que él gritó entre lágrimas: "¡Por el bien de esta tierra ancestral! ¡Por la patria... a la acción! ¡Con toda sinceridad, a la acción!... ¡Por el bien del Dharma, por el bien de esta tierra ancestral, avancen! A través del primero, el segundo, el tercer frente de batalla... ¡adelante!".[14] Siguiendo a Honda, dio esta justificación:

> El país prospera dependiendo del Dharma. El Dharma es atesorado gracias al hombre. Si el país es destruido y su gente perece con él, ¿quién estará allí para honrar al Buddha? ¿Quién entonces se refugiaría en el Dharma? Por lo tanto, ruegue primero por el bienestar de la Nación y [luego] por el establecimiento del Dharma. (Inagaki 1975, p. 15)

Más adelante veremos cómo Seno'o dio marcha atrás y elaboró quizás una cita e interpretación más apropiadas de Nichiren sobre los mismos temas.

Como editor de *Wakodo*, Seno'o al principio fue sólo un portavoz de una causa a la que se había sumado. En esa capacidad incorporó a sus jóvenes lectores al nuevo

---

[13] Sobre esto, ver Tokoro L965, p.133 y siguientes.

[14] Inagaki 1975, pág. 15 y pág. 20. Este discurso aparentemente fue pronunciado de una manera muy emotiva ("con lágrimas").

resurgimiento de Nichiren. Les ofreció un resumen del nichirenismo (*Nichirenshugidaikan*; Inagaki 1975, pp. 60-81). Más revelador de su función es, sin embargo, un artículo con título similar, un ensayo de 1924 titulado *Hiei naru Nichirenshugi* ("El nichirenismo hecho fácil"; Inagaki 1975, pp. 31-49). En tres capítulos y ambientada en forma de conversación entre un portavoz de la Hchirenshugi, un estudiante y un empresario, sirvió realmente para introducir a jóvenes estudiantes y futuros trabajadores en el mundo empresarial que les esperaba. Por supuesto, nuevamente existe la metafísica holística estándar habitual de la Tendai.[15]

La antigua armonosidad pinta un cuadro color de rosa; no hay fundamento para considerar ningún conflicto real.[16] El problema de la falta de armonía se elimina fácilmente haciendo malabarismos con negaciones dialécticas.[17] El portavoz de Nichirenshugi aprovechó esa armonía para apoyar el capitalismo paternalista. Habrá trabajadores-estudiantes leales bajo una dirección amable de empresarios. En la conclusión algo optimista sobre "Carrera e Ideal", describió al empresario compartiendo voluntariamente parte de su riqueza, por compasión hacia sus trabajadores y por el bien de la sociedad. Henry Ford fue presentado como modelo, quedando enamorado del diligente mecánico de automóviles que invertía libremente su dinero bien ganado en el negocio para construir

---

[15] Ésta ha sido la columna vertebral de la filosofía de Nichiren desde los días del *shugaku* (aprendizaje sectario) del período Tokugawa. El Nichirenshugi moderno todavía recurre a él para tener una visión del mundo ideal.

[16] En términos weberianos, es más místico de este mundo que asceta de este mundo. Su efecto reduce más la tensión que la situación personal que exige un control racional.

[17] Por ejemplo, en la sección que trata de la naturaleza humana, en lugar de establecer una disyunción mínima entre el mal real y el bien ideal, Seno'o reflexionó en el típico estilo Tendai-Madhyamika sobre si la naturaleza humana es buena o mala, y luego procedió a absolver la dualidad irreal a través de una dialéctica de "ninguno y ambos" y "más"; ver págs. 37-43. Compárese su enfoque más realista del mal social y su intento de enmendarlo posteriormente.

un mejor automóvil para todos los involucrados (Inagaki 1975, p. 48b). Esta es una imagen que Seno'o encontraría más tarde burlada por la realidad.

El Seno'o “temprano” aceptó así el *status quo* y sólo esperaba una benevolencia y una reforma limitadas desde arriba. Aunque leemos en el mismo ensayo cómo su corazón estaba claramente conmovido por los trabajadores mineros en apuros que dijo haber visto en Corea, en esta etapa sólo podía intelectualizar ese sufrimiento como la naturaleza de la realidad. El Samsara ([ciclo de] renacimiento) es lo que llamó con cierta resignación *shin obi no kuni*, la tierra donde uno soporta el dolor inevitable. El antídoto es la Fe (*anjin*: una mente pacificada). Es el poder que uno extrae de sus propios recursos internos para encontrar alegría en medio del sufrimiento. "Las colinas verdes", reformulando una frase poética china, "están dondequiera que el hombre [es decir, dondequiera que el propio corazón] esté". El iniciado religioso vería, a través de la misma noción Tendai de la coincidencia de los opuestos, cómo este mundo Saha es de alguna manera instantáneamente también la sublime Tierra Pura de Quietud y Luz.[18] A un consuelo tan cruel para los mineros que sufren, un marxista lo reconocería como el opio del idealismo filosófico. En el presente caso, resulta que se trata de la indiferencia yóguica que Nichiren percibió en sus horas más oscuras:

> En el sufrimiento, despiertos a [la naturaleza del] sufrimiento; en la alegría, regocíjate. Dándote cuenta tanto del sufrimiento al igual que de la alegría como realmente son (*tathata*), canta plenamente la verdad del Loto '*namu myoho rengekyo*'. (Inagaki 1975, p. 48b)

[18] Esta es la más alta de las Cuatro Tierras Puras en la clasificación Tendai; no debe confundirse con la pietista Tierra Pura de Amitabha de la Shinshu, la más baja de las cuatro en los esquemas Tendai.

La interpretación que hizo Seno'o de la tradición no fue incorrecta. Durante siglos, el idealismo Mahayana ha tratado de resolver cualquier aparente falta de conexión entre lo Ideal y lo Real mediante la teoría de las Dos Verdades. Está la *paramartha*, la verdad más elevada de unidad y armonía universales, y está la *samvrti-satya*, la verdad mundana de los sufrimientos y dolores particulares. Ambas son reales; ambas están vacías; y ambas de alguna manera son no duales. Seno'o las devolvió a la misma lógica, lo que más tarde calificaría como la falacia del "conceptualismo". En lo que parece ser una lectura novedosa aunque apologética de *hongsku* ("iluminación original") y de *shigsku* ("iluminación incipiente") —una máxima básica tomada del *El despertar de la fe en el Mahayana*)— Seno'o justificó la talidad de la existencia mundana, la realidad social de facto así:

> Desde este punto de vista, la religión es, por un lado, aquello que libera al hombre del dolor y la tristeza y, por otro lado, lo que le permite la contemplación de aquello que [nos] da [la verdadera] alegría. Esta es la doctrina del *hongsku* [la cual se refiere al modo superior] de intuir la Naturaleza Real (*jisso*) de todas las cosas más completamente [es decir, en su perfecta interpenetración holística] y del *shigaku* [la cual se refiere a la enseñanza más débil] destinada a aliviar el sufrimiento y proporcionar [el antídoto de] la alegría. (Inagaki 1973, p. 33 f)

En otras palabras, el sufrimiento real se maneja bajo la incipiente iluminación más hinayanista que apuntaría hacia un reconocimiento más elevado y más mahayanista de la armonía innata. Entonces la Buddheidad del ser y de todos se fusionaría con la mente única en el aquí y ahora. Traducido en términos prácticos, esto significa que los mineros coreanos deberían

soportar su sufrimiento particular en noble silencio, mientras que otros más afortunados podrían especular sobre la armonía universal. Toda la visión de un igualitarismo superior (*byodo*: igualdad propia) en la *paramartha* de la Mente Única no podía, o más bien no quería, cambiar las desigualdades de los *samvrti* dados. De hecho, el filósofo ha comprendido bien qué es la realidad (*dharmta*). Simplemente no ha buscado cambiarla para mejor.

Ese mismo año Seno'o dio muestras de malestar con esta postura. Habiendo conocido él mismo el sufrimiento físico, demostró capacidad no sólo para empatizar con el sufrimiento de los demás sino también para reflexionar sobre sus causas en el sufrimiento. Comparado con los ideólogos de Nichirenshugi, generalmente bastante orgullosos, poco críticos y extrovertidos, añadió ahora su propio e introvertido "autoexamen" (*hansei*). Esto puede tener, o no, un toque al estilo Shinran.[19] El Congreso estadounidense acababa de aprobar una ley que discriminaba a los inmigrantes japoneses en Estados Unidos. En reacción a la noticia, los ánimos de los nativos [japoneses] se caldearon. Hubo protestas e indignación generalizadas, así como conversaciones sobre represalias, desde manifestaciones destinadas a boicotear películas estadounidenses, pasando por el acoso a los misioneros hasta la insinuación de que se tomarían medidas más enérgicas. En un tono muy diferente, en *Nichibei mondai to Nichirenshugi* ("Problemas japonés-americanos y nichirenismo", Inagaki 1975 pp. 50-59), Seno'o predicó una resolución serena y advirtió contra cualquier acción

[19] Al igual que su anterior uso de la palabra *anjin*, un término más natural de la filosofía de Rennyo (Shinshu) —su presente llamado a *hansei* (volverse hacia adentro e indagar) podría haber sido extraído de su propia formación previa en Shinshu. Pero no es que este elemento esté ausente en el propio Nichiren. Nichiren sí vio en su propio sufrimiento un desierto justo que dedujo de su propio pasado malvado, pero al mismo tiempo Nichiren estaba seguro de su misión. De ahora en adelante, exigiría a otros (o a la Nación) que "enmienden sus costumbres".

militar que busque sólo el beneficio personal. Miró a Gandhi y apeló a una rectitud y una justicia superiores como medio para resolver las disputas e inspirar la cooperación internacional. Al recordar la reacción poco común de Nichiren ante la invasión mongola, consideró la injusticia actual como una ocasión para reflexionar sobre la propia discriminación injusta del Japón contra los coreanos, sus comentarios poco amables contra los chinos y su abuso de los *burakufnin* ("marginados"; Inagaki 1975, p. 56b). Al exigir a sus lectores que se sometieran al *hansei*, Seno'o demostró esa autocrítica profética que vio en su modelo, Nichiren:

> El gran sabio Nichiren profetizó la invasión mongola y arriesgó su propia vida al presentar una petición a los gobernantes *Hojo*. La amenaza de una invasión bárbara le hizo reflexionar sobre si su propio pueblo no se había apartado de la verdad y seguido el mal. [Sólo entonces] esperaría una revitalización del espíritu de la Nación y su vida a la altura de un fin más elevado. (Inagaki 1975, p. 58a)

De manera similar a la reacción del profeta Isaías ante la inminente destrucción del Templo, Nichiren —como ahora decidió subrayar Seno'o— percibió la amenaza mongola como un castigo a una Nación infiel. Tres veces Nichiren hizo una petición a los gobernantes Hojo, retirándose sólo después de que no lo atendieran — siguiendo el dicho confuciano de que los consejeros imperiales debían mostrar deferencia en ese punto. Ahora, en 1924, en respuesta a una crisis que enfrentaban los nativos japoneses en los Estados Unidos, Seno'o también pidió, primero, un autoexamen y luego sólo después de eso, una fe renovada en el *Sutra del Loto* y en el liderazgo de Nichiren:

> El pueblo de la pequeña Nación mongol está siendo enviado al gran imperio japonés… [Y] Nichiren es el más destacado de los bodhisattvas del *Sutra del Loto* para llevar a cabo sus actos [superiores], el gran general que puede hacer regresar a los mongoles. (Inagaki 1975, p. 58b, énfasis añadido)

Para alguien que anteriormente había puesto la seguridad de la Nación por encima incluso de la rectitud del Dharma, este es un cambio significativo. En lugar de recurrir a los comentarios más "protonacionalistas" de Nichiren,[20] Seno'o recordó su compromiso previo con el Dharma universal. Teniendo esto en cuenta, era inevitable que Seno'o algún día se separase de su maestro y mecenas, Honda. Para Seno'o, el *rissho* (es decir, el Dharma) en última instancia tendría que tener precedencia por sobre el *ankoku* (es decir, el Estado). La Nación es servidora de la verdad, no al revés.

Dos años más tarde (1926), en un ensayo que aborda específicamente ese tema, el "*Rissho ankoku no gendaiteki igi*" ("El significado moderno de establecer el derecho y pacificar el Estado"; Inagaki 1975, págs. 82-85), Seno'o, aunque todavía estaba orgulloso de la misión del Loto de Japón, advirtió sobre un orgullo excesivo. Una presunción similar sólo había traído desastres a otros. La referencia era a los israelitas pero el verdadero objetivo eran sus propios compatriotas:

> Parecería que al repasar la historia del mundo la siguiente impresión no es incorrecta. Es decir, que hay una gran división, como el día y la noche, entre aquellos

[20] Lo citado anteriormente se hizo en la aceptación de ser una Nación infiel que era arrodillada por el castigo divino. Sólo así, con pesar, Nichiren lamentó la "dolorosa pérdida de una Nación" y de un pueblo al que se le había confiado la defensa del Dharma.

> que se sienten orgullosos de su Nación (*kuni jiman*, "autosatisfacción nacional") y aquellos que no. Un buen ejemplo de orgullo dogmático es la percepción judía de sí mismos como pueblo de Dios. La causa de su caída y de su desgracia de ser tan despreciados está precisamente ahí. Y eso no lo debemos olvidar. (Inagaki 1975, p. 82b)

Como un humanista totalmente indiferente a las cuestiones raciales (coreana, china), Seno'o no era un antisemita. Sólo repetía una opinión entonces común y enseñada incluso por los misioneros cristianos. En una época de creciente nacionalismo en Japón, que tomó la forma de una ferviente creencia de que Japón descendía de los dioses, el internacionalismo de Seno'o lo estaba empujando a enfrentarse a sus patrocinadores.

Uno siente que Seno'o ya no podía pasar por alto las disyunciones entre la armonía neumática y las injusticias sociales, entre el deber para con el Dharma y el orgullo de la nacionalidad. Esta es una discrepancia que probablemente vio primero en sí mismo. Internamente reconoció que él mismo estaba plagado de faltas, y externamente vio muchas cosas desagradables (Inagaki 1975, p. 82a). Comparemos este sentido confesional de las faltas con su intelectualización previa de la naturaleza humana como ‘ni buena ni mala’ y veremos el lado mucho más personal de este pensador. No es que haya renunciado a la armoniosidad Tendai. Lejos de eso, él aún diría:

> Por un lado, aunque mi yo esté lleno de faltas, me esforzaré por descubrir ese potencial para la Buddheidad o la perfección de mi humanidad; y también, por otra parte, descubrir la posibilidad de poner a la nación misma en acuerdo con la Verdad.

> Luego, como seguidor de Nichiren [para difundir la paz en el mundo]. (Inagaki 1975, p. 82a)

De ahora en adelante, la armonía y la igualdad ideales se realizarán mediante una transformación racional y deliberada de la realidad dada. Sin embargo, guiar a ambos es el prerrequisito de la introspección moral, el *hansei* del yo o de la realidad contra el Absoluto. Repetidamente, él regresaría a esta vida de autoeximinación:

> La religión es la verdad más elevada [*paramartha*] de la vida espiritual. La vida espiritual es la vida de perpetua auto-reprobación [*hansei*] en confrontación directa con el Absoluto. Lo mismo ocurre con el Estado. Al reflexionar sobre los aciertos y los errores de la propia Nación, la naturaleza real del Estado correcto y justo podría evolucionar lentamente (Inagaki 1975, p. 84a).

En el siguiente período, esa rectificación del Estado tomaría una forma aún más concreta.

III
1928-1930:
Llendo más allá del nichirenismo hacia la crítica profética.

La era Taisho está asociada con la democracia y Seno'o quedó atrapado, no en menor medida, en algunas de sus corrientes liberales. Aunque versado en los escolásticos tradicionales del *shugaku*, también estaba siendo influenciado por la erudición moderna del *shukydgaku*. En esa experiencia combinada, había defendido hábilmente a su maestro Honda en un punto bastante técnico sobre lo que constituye el *honzon* (el objeto central de adoración) en la tradición Nichiren. En un extenso artículo, el *Honzonron hihan* ("Una crítica de la tesis del *honzon*"), se puso del lado de la teoría revisionista de Honda de que el objeto es el Buddha Shakyamuni y no el Saddharma del Pundarika (Dharma del Loto) como se pensaba tradicionalmente (Inagaki 1975, págs. 197-220). Volveremos en breve sobre esto y a su impacto en el pensamiento del propio Seno'o.

En 1923, Seno'o había sido testigo del gran terremoto de Tokio (Kanto). El desastre natural y las tragedias humanas le conmovieron mucho. También vio la inhumanidad, cómo algunos coreanos fueron convertidos en chivos expiatorios de la frustración mal dirigida de sus compatriotas. Cuatro años después, Seno'o recordó la lección aprendida de ese desastre en el “Mujo yori shin'ai e” ("De un sentido de impermanencia a la compasión de la fe"):

> Ahora, en retrospectiva, el gran terremoto ha traído a mi conciencia... el mal del interés personal y la naturaleza ilusoria de todas las posesiones materiales. Como mortal, me volví más alerta que nunca a la verdad de la impermanencia y a la aspiración humana del amor. (Inagaki 1975, pp. 197-220; cita de p. 202b)

La impermanencia fue algo que el Buddha vio. El hecho de que fuera necesario un desastre humano para recordarle a Seno'o esta verdad básica puede deberse en parte a la reversión Tendai de esa doctrina. Había cierta confianza en la Tendai en una esencia permanente superior (la naturaleza búddhica) que se consideraba el antídoto mahayanista contra la obsesión hinayanista por lo fenoménico y lo transitorio.[21] La visión telescópica mandálica de Nichiren de los Tres Tiempos (pasado, presente, futuro) hacia la eternidad de cada momento también puede ayudar a oscurecer el sentido más inmediato del *mujo*. La amistad y la compasión también han sido virtudes buddhistas básicas, pero sólo entonces Seno'o sintió que debían basarse en la ausencia de un yo (*anatman*) como una extensión de la fe. Un sutil cambio de orientación, si no de contenido, se puede ver aquí. La preocupación de Seno'o ahora llegó activamente a los enfermos. El filósofo ya no se limitaba a ofrecer una armonía formulada desde una distancia segura. La sabiduría debía ir acompañada de una compasión más cálida. Este cambio probablemente estuvo influenciado por una tendencia a regresar al buddhismo primitivo.

[21] Chih-i en China contrastó las "tres marcas de existencia" del Hinayana, es decir, que todas las cosas son impermanentes, sin yo y con la naturaleza del sufrimiento, con la Marca Única Real Mahayana, una realidad permanente superior y holística.

Esta tendencia fue parte de una reforma moderna del buddhismo tradicional ligado a rituales. Ahora se consideraba que la ausencia del yo estaba encarnada en el movimiento *muga* (no yo). Los diez preceptos básicos (*sila*) también habían sido revividos. Ambos habían atraído a varios intelectuales que veían en tan enérgica abnegación la base de un hombre nuevo. Entre los conversos se encontraban futuros marxistas. Kawakami Hajime, traductor de Karl Marx, fue él mismo un converso a este culto que enfatizaba el servicio altamente personal y desinteresado a los demás.

La devoción de Seno'o llevaba ahora el mismo sello. El verdadero servicio sólo puede inspirarse en el no-yo, la impermanencia y el sufrimiento. Así, en el ensayo mencionado anteriormente, citó la aleccionadora tesis de Tolstoy "Sobre el socialismo de Estado y el socialismo cristiano": que los cambios en la estructura social no pueden cambiar la naturaleza humana como tal. El Estado puede, por fuerza de ley, exigir a todos los hombres que trabajen por una causa común, pero la verdadera dedicación al servicio no puede legislarse de esa manera. Esta dedicación debe surgir del corazón, como señal de una devoción voluntaria hacia la humanidad. Así, la verdadera alegría es la alegría derivada del servicio desinteresado a los demás, y la religión tiene un papel que desempeñar en la realización del bienestar de los hombres (Inagaki 1975, p. 203).

El socialismo cristiano (o aquí buddhista) siguió siendo el ideal de Seno'o, pero en aquel momento probablemente coincidía con su esperanza más tradicional de que el mejoramiento de los trabajadores se lograría mediante la cooperación voluntaria. Todavía imaginaba trabajadores dedicados a todos y cada uno

bajo el cuidado paternalista de sus capataces.[22] Quizás tenga algún significado el hecho de que haya elegido como modelo a un capataz en lugar del dueño de la empresa. El capataz es un empleado que trabaja más cerca de los propios trabajadores, y Seno'o lo eligió debido a sus crecientes dudas sobre si el capitalista burgués era tan fácilmente caritativo. A pesar de sus reservas sobre el "socialismo de Estado", Seno'o pronto se dio cuenta de que era necesario realizar cambios estructurales.

Dos meses después (1928) Seno'o escribió el ensayo "*Showa ishin*" ("Sobre la restauración de Showa"; Inagaki 1975 págs. 221-241). Su tono había cambiado, pero también los tiempos. Si la era Taisho permitía sueños de democracia, entonces en la era Showa el fascismo crecería en fuerza y aumentarían las tensiones entre las políticas de izquierda y de derecha. Superficialmente, este ensayo fue una celebración de la iniciativa imperial. De hecho, desde la Reforma Taika hasta la Restauración Meiji, como recapituló Seno'o, el concepto de "*ishin*" siempre ha significado una revolución benévola desde arriba. El gobernante trabajaría por el bien del pueblo. De hecho, Seno'o alabaría tanto a '*odo*': el Camino Imperial no es la voluntad egoísta de un hombre sino la encarnación del espíritu de la nación misma. Gobernante y súbdito tenían una opinión tan ideal que el cumplimiento de '*odo*' no podía ni debía ser malinterpretado como servidumbre (Inagaki 1975, p. 222b):

> ´*Odo*' no es el '*odo*' de la Casa Imperial. Es verdaderamente el '*odo*' del pueblo. Es más, la Casa Imperial no es la Casa Imperial como tal; es la Casa Imperial del pueblo. Así como el hombre protege su

[22] Sin interés propio, el trabajador A trabajaría para los trabajadores B y C, y B y C trabajarían cada uno por el bien de sus propios compañeros de trabajo. Un capataz que supervisa a 500 trabajadores de algún modo tendría en cuenta sus intereses y les ofrecería generosamente mejores salarios y prestaciones sanitarias. Véase Inagaki 1975, págs. 216-217.

> cerebro y sigue su conciencia, así el pueblo debe respetar la Casa Imperial del pueblo y obedecer el *'odo'* del pueblo. Todos deberían mantener esta actitud con orgullo. (Inagaki 1975, p. 222b)

El Camino Imperial es, en última instancia, el camino de su gente. Pero no se lo idolatra ni se lo convierte en algo absoluto. Es algo más superior.

'Hansei' es una exigencia tanto de la nación como de sus ciudadanos. Seno'o había vuelto una vez más a su tema favorito: Una vida basada en el autoexamen es el verdadero camino del ciudadano leal que se esfuerza por vivir a la altura del nivel del Estado. Pero entonces la misma introspección moral es parte de los estándares del Estado. Los tres estándares sintoístas de gobierno o insignia imperial son el espejo, el sello y la espada. Los sintoístas y los derechistas harían muchos de estos antiguos y míticos símbolos de autoridad, pero para Seno'o representaban la tríada de *'hansei'*, humanidad y práctica. La nación reflexiona sobre sus propios actos, como lo haría un espejo, y al hacerlo, siempre actúa humanamente en todos sus tratos. Esta lectura ética de lo "correcto del Estado" —más bien, el Estado bajo el juicio de lo correcto— fue respaldada por un conjunto de citas del *Sutra Mahaparanirvana* y de Nichiren, así como de los propios emperadores Jimmu y Meiji (Inagaki 1975, págs. 224-227). El gobernante y el pueblo son de alguna manera responsables ante las normas superiores.

Seno'o creó esa estructura ideal con un propósito específico, es decir, en defensa del derecho de los trabajadores a organizarse. Los partidos políticos, acusó Seno'o, se interponían entre el rey y sus súbditos. Si esto suena siniestro y casi derechista, no es que Seno'o quisiera acabar con la democracia constitucional. Más bien, el parlamento había votado entonces a favor de

prohibir lo que él consideraba una forma "real" del pueblo: el derecho a organizar el trabajo. El parlamento, acusó Seno'o, estaba siendo manipulado por los *'zaitatsu'*, las gigantescas casas financieras, para servir a sus intereses privados (Inagaki 1975, p. 227b). El ensayo "Restauración Showa" de repente comienza a leerse como un manifiesto popular acusando a esas familias capitalistas de corromper maliciosamente el proceso político. En lugar de celebrar el amanecer de una nueva era de buena voluntad, Seno'o pronosticó una fatalidad pendiente. Si la casa imperial no prestara atención a los estándares *'odo'* del *'hansei'*, la humanidad y el poder, y no frenara los poderes inhumanos de tales políticos partidistas, también caería. Porque nada, como habían reiterado Chih-i en China y Nichiren en Japón, es por siempre permanente y todo está sujeto a cambios. Al final de la segunda entrega de esta editorial leemos:

> Quienes están cavando las tumbas de Japón no son enemigos extranjeros. No son otros que los insaciables apetitos llamados "capitalistas" de nuestros propios compatriotas.[23]

Este es una gran cambio de su anterior romance con Henry Ford. La imagen del hombre de negocios paternalista que contribuye a la armonía de la sociedad y el cosmos para el bien de todos se estaba desvaneciendo rápidamente.

Este cambio en Seno'o también refleja cambios en un Japón en proceso de industrialización. Aunque nunca fue un defensor abierto de la violencia como tal, Seno'o apoyó el derecho de huelga de los trabajadores. El gobierno no reaccionó amablemente. En junio del mismo año, las tensiones estallaron.

[23] Inagaki 1975. Seno'o retomó nuevamente la causa de los coreanos en este ensayo. Sería un compromiso de por vida para este internacionalista.

La policía estaba deteniendo a los agitadores comunistas. Seno'o no pudo ver nada que mereciera tal arresto. Eran idealistas jóvenes, sinceros, educados, perfectamente sanos de mente y cuerpo, que sólo querían trabajar por el bien del pueblo. En esa caracterización, Seno'o probablemente se describió a sí mismo. Se posicionó en "*Kyosanto jiken ni chokumen shite Ninno Hokokokukyo no issetsu o yomu*" ("Sobre la lectura de una sección del Sutra de la Protección de la Nación del Rey Virtuoso ante el incidente comunista"; Inagaki 1975, pp. 242-254). El '*Ninnokyo*' (chino: *Jen-wang-ching*), probablemente compilado en China, formaba parte del trío estándar de escrituras '*hokoku*' (protectoras de la nación). Estas prometen protección divina a las naciones, pero eso siempre se basan en la fidelidad personal del gobernante al Dharma. Seno'o citó un pasaje para recordarle al Estado que las calamidades, tales como los disturbios, nunca ocurren sin una causa. Hansei podría encontrar la causa en:

> Oh Rey, las causas y las condiciones para la destrucción de la nación residen en tu propio karma... (Inagaki 1975, p. 242a)

Antes de juzgar a estos sinceros jóvenes izquierdistas, Seno'o instó al Estado a analizar detenidamente su propia contribución a dicho descontento (Inagaki 1975, p. 245b). Podría resultar que la razón estuviera ante sus propios ojos.

Para mostrar cómo factores objetivos condujeron al descontento de los izquierdistas, Seno'o ofreció un análisis marxista simplificado de la situación. El descontento se debía a la pobreza. La pobreza fue provocada por la explotación económica de los trabajadores por parte de los capitalistas. La polarización entre ricos y pobres era inevitable. (En Marx, esto se trata de la concentración de la riqueza en pocas manos,

junto con el aumento del número del proletariado urbano, cuya proximidad provocaría una creciente conciencia de sí mismo que llevaría a la protesta organizada.) Dado esto, en cierto momento el conflicto estallaría abiertamente en una revolución. Probablemente muchos estarían de acuerdo en que la industrialización había causado gran parte de la angustia social de ese entonces en el Japón. Como buddhista, Seno'o alineó el análisis marxista con ideas de una fuente diferente:

> Volviendo a las enseñanzas del Buddha, encontramos que el Buddha también anticipó eso. Siempre que una nación está a punto de colapsar, se dice que la gente sufre plagas y pobreza. El Buddha, que entendió bien la naturaleza humana, pareciera que tiene razón en esto. Desde la antigüedad, siempre ha sido la pobreza la que convirtió las esteras en estandartes y las varas de bambú en lanzas [es decir, obligó a los pobres a tomar las armas y rebelarse]. Debemos reflexionar bien sobre este hecho.
>
> Incluso si la crítica marxista materialista y antirreligiosa y la visión histórica humanista (*jinkakushikan*) de los buddhistas no coinciden [en principio], e incluso si deberían ofrecer un análisis bastante diferentes de las causas [reales] de la pobreza, no obstante coinciden en ver la correlación [necesaria] entre el sufrimiento popular y el ascenso y caída de las naciones. (Inagaki 1975, p. 256a)

El marxista achacó la situación a la explotación económica incontrolada de muchos por unos pocos en un sistema, respaldado por Adam Smith, basado en el beneficio privado y un mercado libre y competitivo. Las consecuencias de este sistema fueron que los trabajadores perdieron su libertad,

siendo libres sólo para pasar hambre y ser esclavos. Los marxistas creían en la necesidad de emprender acciones revolucionarias. Los buddhistas, sin embargo, atribuían la causa del sufrimiento a los antojos. A su manera, el Buddha condenaría el egoísmo y la codicia descontrolada. Pero aquí la liberación se logra repudiando las nociones del "yo" y practicando el "comunismo desinteresado que era el compañerismo de los monjes" (Inagaki 1975, p. 247). Dado que las dos tradiciones coinciden en el mal del egoísmo y la necesidad de eliminar la posesividad, el socialista y el buddhista deberían encontrar una causa común al oponerse al capitalismo gobernado por la codicia. Y dado el comprensible descontento de la clase trabajadora, el Estado no debería actuar tan violentamente contra estos organizadores laborales.

El paralelo marxista/buddhista establecido aquí no es nuevo. Otros buddhistas liberales también habían sido testigos de la difícil situación de los trabajadores y abrazaron reformas socialistas, utilizando pretextos escriturales similares. La postura anticastas del Buddha, su visión de un origen dependiente y de compasión universal habían sido vistas por muchos entonces (y ahora) como heraldos de la democracia liberal y la reforma socialista. Estos buddhistas incluyen entre los principales eruditos a los del movimiento Shin Bukkyo (Nuevo Buddhismo) de Sakaino Koyo y otros. Sin embargo, no respaldarían la violencia y aceptaron menos fácilmente el análisis materialista marxista de la situación. No es tampoco que Seno'o aceptara el materialismo, pero trabajó con los izquierdistas como los demás generalmente no lo hicieron.

La simpatía por los trabajadores que sufrían y la esperanza de una nueva fraternidad llevaron a hombres de conciencia similares a Seno'o al marxismo. Estos simpatizantes en su conjunto, sin embargo, creían en el "marxismo moral" del tipo

que ahora asociamos con el Marx temprano. Incluso el propio Kawakami Hajime perteneció a este campo al principio, un moralista indignado por la difícil situación de los pobres y la insensibilidad de los ricos. Los marxistas moralistas no aceptaron plenamente la crítica materialista radical de toda cultura como super estructuras ideológicas destinadas a desaparecer con el tiempo. Seno'o pudo observar con indignación cómo el capitalista rico o el terrateniente podía ganar más de 35 mil millones de yenes al año mientras que el trabajador pobre tenía que preocuparse por el pan de mañana (Inagaki 1975, p. 248), pero no llegó ni cerca de reducir a Nichiren a sus antecedentes de pescador pobre o a reducir la filosofía de Nichiren a una proyección de su estatus económico. Lo que impulsó a Seno'o a ponerse del lado de la izquierda fue, primero, un sentimiento de injusticia y, finalmente, la frustración con el conservadurismo inquebrantable de quienes detentaban el poder en el establishment del templo. En ningún momento Seño'o se convirtió al materialismo puro de Marx.

Sin embargo, la realidad del pan de cada día fue suficiente para alejar al alguna vez idealista Seno'o de su temprana fascinación por el poder de la voluntad. En el ensayo que estamos considerando, Seno'o reitera su punto de que el hombre no vive sólo de pan (el espíritu de Nichiren no se elevó menos cuando estuvo al borde de la inanición), pero ahora reconoció que la religión debe insistir, no menos, en el derecho básico al sustento y a una distribución más justa de la riqueza mundana. Citando el aforismo de Nichiren "El arroz como arroz es vida", Seno'o lo actualizó con total naturalidad: "*'Pan'* (pan) como pan es vida, y el problema del pan es, como tal, una preocupación bodhisattvica" (Inagaki 1975, p. 248). En la medida en que la religión es *'hansei'* existencial y también armonía etérea, entonces, la formulación de programas sociales concretos para mejorar a nuestros semejantes es un deber. Corregir los errores

es parte de la fe. Defendió la religión ante los leninistas: la fe no es "opio del pueblo" (Inagaki 1975, p. 253b). Seno'o explicó la izquierda religiosa de la siguiente manera:

> Para nosotros, la religión es la vida misma. La sociedad es nuestra preocupación. El ser es social y la política, la economía, la educación, el ejército, así como las artes, etc., están todos subsumidos bajo la religión. Están abiertos a la crítica a la luz del espíritu del Buddha que informa nuestras vidas.
>
> Así, aspirando a cambiar la sociedad, a conocerse a sí mismo, a confesarse sinceramente y al mismo tiempo devolver con gratitud la gracia recibida... todo esto es parte de la vida de fe. En ese nivel, no hay diferencia entre el movimiento hacia una sociedad mejor conducida en la fe y el mismo llamado a la acción por parte de aquellos creyentes en el materialismo histórico, socialistas o comunistas. (Inagaki 1975, p. 253b)

Seno'o vio esta preocupación religiosa por lo concreto como una extensión natural —aunque poco común, diria yo— del mayor énfasis de Nichiren en *'ji'* (hecho) frente al énfasis más sinítico de Chih-i en *'ri'* (Chino *'li'*, o "principio").[24] El "marxismo moralista" no aceptaba el ateísmo de Marx y Seno'o tendría que escribir contra esa postura intransigente de la izquierda.[25]

---

[24] Este contraste sino-japonés ha sido bien reconocido en nuestros tiempos tanto por Ui Hakuju como por Tamura Yoshiro. El ji-realismo de Seno'o al ponerse del lado de los izquierdistas aquí fue más allá incluso de cualquier especulacionismo *ji* tradicional. Se puede admirar el "arroz" como un hecho, pero eso no es lo mismo que luchar por el pan de cada día. Véase Inagaki 1975, págs. 302-315.

[25] Por ejemplo, véase "Hanshukyo undo hihan" (Una crítica del movimiento antirreligioso), Inagaki 1975, págs. 302-315.

A pesar de tales reservas, la asociación de Seno'o con la izquierda alienó a sus supervisores derechistas Tanaka y Honda, así como a los patrocinadores adinerados que financiaban la publicación *Wakodo*. Aunque lo inevitable no sucedió de forma inmediata, tres años más tarde el Dainippon Michirenshugi Seinen fue disuelto por sus fundadores Nichirenshugi y se suspendió la publicación de la revista *Wakodo*.

IV
1931-1936: Desencanto y radicalización

En 1931, Seno'o informa en *Shinko bukkyo e no tenshin* ("Metamorfosis al nuevo buddhismo"):

> De enero a marzo de este año [1931], expresé mis puntos de vista sobre cuál debería ser la actitud buddhista adecuada hacia el capitalismo. Lo hice primero en *Wakudo* y luego en folletos, en opiniones abiertas para que otros las consideren.
>
> La conclusión a la que llegué es que el sacerdocio en sí es un parásito y es sólo un servidor remunerado de los capitalistas. Por lo tanto, finalmente, cualquier reforma religiosa debe cambiar el sistema capitalista como tal. Ésta parece ser la ruta más rápida posible. (Inagaki 1975, págs. 260-311; cita de 264b)

La caracterización que hizo Seno'o del templo fue un poco dura. Los sacerdotes buddhistas no eran lacayos de los capitalistas, pero el establecimiento del templo era en realidad una institución arraigada, conservadora y propietaria que había frustrado las esperanzas de reformas liberales. Había una creciente brecha entre los conservadores en el control y los nuevos monjes eruditos (académicos) liberales. Los viejos rituales de los que dependían los templos para sus ingresos desaparecieron con dificultad y las nuevas ideas, sólidas sobre el papel, no pudieron efectuar cambios rápidamente. Ése era el

destino que le esperaba al grupo del "Nuevo Buddhismo" mencionado anteriormente. Los miembros de Shin Bukkyo eran eruditos y fieles a las denominaciones de su secta como tales. Se inclinaban hacia la reforma social, pero poco podían reformar su propia institución de origen. Los antiguos clérigos de las diversas sectas buddhistas conservaron su control. Con el tiempo, esta ala liberal de buddhistas y buddhólogos modernos fue superada por la izquierda y la derecha radicales, y cuando estos se abstuvieron de apoyar a los marxistas, Seno'o siguió adelante. Cuando ellos continuaron leales a sus sectas, Seno'o abandonó la suya. Encontró el mal del capitalismo tanto dentro como fuera del mundo religioso. Pidió la abolición de ambas sectas y del capitalismo en "*Shinko bukkyo undo no tenshin*" (Hacia un nuevo movimiento buddhista), cuyos más importantes principios describió como:

> 1) Negar todas las sectas religiosas establecidas hasta la fecha; y refugiarse directamente en el propio Buddha histórico;
> 2) En concordancia con la sabiduría y la compasión del Buddha, negar el sistema económico capitalista y promover en su lugar una sociedad basada en la propiedad y la prosperidad común. (Inagaki 1975, pp. 255-259; cita de p. 265a)

El primero de estos principios marcó su ruptura total con Nichirenshugi y con todo sectarismo. El segundo marcó su identificación con la causa izquierdista.

Nichirenshugi había buscado antes la unidad ideológica entre las subsectas Nichiren, pero ahora Seno'o quería fundar un movimiento de una "Nueva Juventud Buddhista" que patrocinara la unidad tanto ideológica como institucional. El llamado a reunir a todas las sectas buddhistas bajo un mismo

techo, con el Buddha Shakyamuni como su líder, ya se había hecho antes. Fue uno de los muchos sueños buddhistas modernos, mejor explicados por Murakami Sensho en su ambicioso *Bukkyo toitsuron* ("Sobre la unificación de las enseñanzas buddhistas"). Allí se modificó un poco la clasificación tradicional Tendai de los sutras para producir un nuevo esquema universalista con el que todas las sectas pudieran acomodarse. Murakami finalmente admitió que el esquema era defectuoso y que el sueño del ecumenismo era demasiado prematuro. Seno'o sabía que el esquema Tendai no serviría.[26] La clasificación "Cuatro períodos y cinco enseñanzas", que concluía claramente con el *Sutra del Loto* representaba una verdad espiritual y no literal o histórica.[27] Sin embargo, siguiendo a Anesaki Masaharu, Seno'o buscó una nueva síntesis en la creencia de un núcleo común y fundamental (*konpon*) que atraviesa el buddhismo temprano y tardío, tanto al Hinayana como al Mahayana (ver Anesaki 1978). Utilizaría esa tesis, que asume como fuente última de inspiración para todas las escuelas buddhistas al Buddha histórico, Shakyamuni, para reconstruir el buddhismo mismo. Y así, tuvo tal mentalidad histórica, que Seno'o abandonaría el canto sectario de Nichirenshu de "namu myoho rengekyo" ("Homenaje al Sutra del Loto") y crearía un nuevo "namu shakamuniya" ("Homenaje a Shakyamuni"), el cual sería el canto del movimiento de la Nueva Juventud Buddhista.[28] En cierto modo, este cambio desde el Dharma (el Dharma del Sutra) hacia el Buddha había

---

[26] Él conocía la controversia del *Daijo hibussetsuron* "el Mahayana no es la enseñanza del Buddha histórico", la cual trazaba una clara distinción entre el buddhismo temprano "auténtico" y el Mahayana tardío "no auténtico". Se refirió a ello en sus ensayos. Véase, por ejemplo, Inagaki 1975, págs. 26-268.

[27] Así se solía resolver el *hibussetsuron*, como lo hacía Ui Hakuju.

[28] Se añadió "*ya*" para emular la terminación fonética sánscrita, lo que demuestra cómo la erudición buddhista moderna afectó su conciencia buddhista.

sido anticipado por su defensa anterior de la tesis *honzon* de Honda.

El propio Honda había aceptado el correctivo del historiador y pensaba que, hablando con propiedad, dado que el Sutra del Loto honraba al Buddha, el Buddha, y no el Dharma, debía ser considerado como el objeto de adoración,[29] interfiriendo en el camino de la unificación de la Sangha estaban las sectas. Para hacer realidad este sueño, Seno'o se hizo cargo de todo el establishment. El movimiento exigía una ruptura tan radical de los lazos familiares con el templo que la Nueva Juventud Buddhista, que nunca contó con un gran número de seguidores.

Sin embargo, Seno'o siguió adelante y en "Shinko bukkyo e no tenshin" (1931) lanzó un ataque frontal contra el capitalismo, armado con los principios de un buddhismo prístino. Renunció a la Nichirenshugi, pero en lo personal no al propio Nichiren. De hecho, elogió la doctrina de Nichiren por la "actualidad" de la caída de las enseñanzas para justificar su propio alejamiento de la tradición (Inagaki 1975, págs. 260-262). Seno'o volvió al konpon bukkyo, a ciertos ideales básicos como que el espíritu de la religión es una sed de verdad, a saber, las tres marcas (hinayanista) de la existencia, la vacuidad (mahayanista) y la interdependencia, y (su común) compasión, ateísmo y devoción al fundador. En general, la suya era una fe con gran confianza en la razón.

---

[29] Se trata de un conflicto peculiar entre el *shukyogaku* (la temprana incursión de Japón en el Religionswissenschaft) y el *shugaku* tradicional. Véase Motai 1968, págs. 279-301. Aunque los intercambios a favor y en contra son extremadamente complicados, en este caso la tradición tiene la ventaja. De hecho, el Buddha-yana podría estar detrás del evangelio del Loto, pero cuando asumió un estatus de sutra por necesidad (doctrinal), el Dharma proclamado tuvo precedencia. En el buddhismo, el *kerygma* al que responde un buddhista no reside en una congregación (la sangha) sino en un sutra (recién "escuchado"). En la medida en que uno siempre "sigue el Dharma" y no al Buddha, uno debe inclinarse ante el *sutra-dharma* incluso en una escritura que glorifica al Buddha (Buddha-yana).

Nuevamente señaló a la [secta] Jodo (especialmente a Shinshu), como había hecho Nichiren, por permitir que Amitabha eclipsara a Shakyamuni. También criticó el movimiento Ittoen que pedía ascetismo personal y pureza de preceptos. El mero amor sin acción social, dijo, es parasitario y una respuesta ineficaz al capitalismo. También negó el misticismo en general por pasar por alto las desigualdades de la realidad. Se burló de la degeneración de la piedad del templo en un servicio mercantilista para los muertos. El suyo fue un grito de batalla contra la corriente principal: “Deja que los muertos entierren a los muertos". Trabajemos por una futura sociedad cooperativa y desinteresada” (Inagaki 1975, págs. 262-280; 280-291). Al trascender así las lealtades sectarias, incluso se atrevió a soñar con un frente unido buddhista-cristiano en su proyecto (Inagaki 1975, p. 282). Y nuevamente, a pesar de su simpatía izquierdista, Seno'o no aceptaría una interpretación puramente materialista de la realidad (Inagaki 1975, pp. 313-314; también pp. 299-301).

En 1933, Seno'o publicó el manifiesto de la Nueva Juventud Buddhista, *Shakai henkaku tojo no shinko bukkyo* ("Nuevo buddhismo en medio de un cambio social radical". La referencia a *‘tojo’* ("en medio de", o "en camino") representa su comprensión de la realidad como dinámica: la sociedad está en constante cambio y el buddhismo, consciente del cambio, es la religión ideal para estar en concordancia con ella. El buddhismo puede transformarse a sí mismo y a los demás.

Seno'o conservó su confianza buddhista liberal en la razón y el orgullo por el progreso que la acompaña. Para empezar, dijo, que el buddhismo está de acuerdo con la racionalidad moderna y mira hacia el progreso futuro. Seno’o procedió a probar su caso mostrando dónde se encuentra la razón y cómo

respondería el buddhismo. Enumera un total de seis puntos; los dos primeros son:

> **1 - Razón secular:** Es atea y antisuperstición. Considera lo sobrenatural como producto de la ignorancia o una proyección de esperanzas y temores ingenuos, una proyección de conflictos sociales. Para el marxista, la religión es sólo una ilusión provocada por un opiáceo.
>
> **Buddhismo:** A diferencia de muchas otras religiones, es básicamente atea; es plenamente racional y humanista. Si a Dios en Occidente le resulta difícil coexistir con el naturalismo puro, entonces la ausencia de un Creador en el buddhismo es una razón para creer que puede coexistir con la ciencia. (Inagaki 1975, pp, 330-337)
>
> **2 - Razón secular:** la ciencia niega una vida espiritual después de la muerte; el otro mundo se considera fundado en una ilusión. Seno'o citó la actual teoría de *Religionswissenschaft* que declaraba que la dicotomía cuerpo/alma era un residuo de ideas erróneas primitivas; en última instancia contradictoria en si misma. En algún momento su función podría haber sido aliviar el miedo de los moribundos y garantizar, en teoría, la justicia definitiva. Sin embargo, ahora se consideran innecesarios.
>
> **Buddhismo:** Fundamentalmente el buddhismo niega la existencia de un alma y no habla de ningún Más Allá. Por lo tanto, la acusación anterior de que la religión es de otro mundo no se aplica. (págs. 337-347)

La idea de que el buddhismo es racional y ateo y, por tanto, más apropiado para el mundo moderno, ya se ha expresado antes; Inoue Enryo, el primer buddhista japonés moderno,

había dicho más o menos lo mismo. Sin embargo, esa forma de buddhismo no era la que conocían los campesinos de las granjas y, al ser tan fríamente racional, casi carecía de calidez de sentimientos humanos.

Los siguientes dos puntos son:

3 - Razón secular: al ser de este mundo, considera que la religión es poco práctica e idealista y tiene poco que decir al mundo cotidiano.

Buddhismo: La sangha buddhista siempre ha sido de este mundo. Se involucró en la política y la economía de la comunidad. Eso es lo que debería ser, y dado que tanto *rupa* como *citta* (materia y mente) son preocupaciones buddhistas, nunca es apropiado enfatizar sólo lo idealista. Kiyozawa Manshi, que hablaba sólo de *seishinshugi* ["espiritualismo"], ignora la base material misma de los templos.[30]

4 - Razón secular: la gente ahora desea cambios en el sistema capitalista. Los samuráis quizá sólo necesiten constancia de corazón; pero el pueblo vive del trabajo de sus manos.[31] No se les puede privar del fruto de su trabajo.

Buddhismo: La compasión no son palabras vacías; su sueño de una hermandad debe hacerse realidad. Dado que el capitalismo explotaba a los trabajadores y monopolizaba la riqueza, los buddhistas aceptarían el llamado a abolir la propiedad privada y resucitar la cooperación. (Inagaki 1975, pp. 360-367)

---

[30] Inagaki 1975, págs. 347-360. Kiyozawa pertenecía a la Shinshu y defendía la primacía del espíritu como respuesta al embate de la modernidad materialista.

[31] La referencia parece ser la distinción que hizo Mencio entre los literatos (en Japón, estos se convirtieron en samuráis) y los agricultores.

Sin embargo, a este respecto Seno'o se debatía entre los liberales y los marxistas. No podía respaldar a los liberales, que apoyaban el derecho a la propiedad privada mientras predicaban el "espiritualismo", es decir, los sacrificios personales. Tampoco podía respaldar totalmente a los marxistas, que pensaban que los cambios estructurales por sí solos garantizarían la libertad. Seno'o todavía esperaba liberar también el corazón del hombre para que se diera cuenta de la verdad espiritual de la ausencia de yo, la vacuidad y la interdependencia. Los dos últimos puntos son:

5 - Razón secular: El internacionalismo es el signo del futuro; el nacionalismo que inhibe la libertad interna y patrocina el imperialismo exterior es anticuado. Va en contra de la voluntad del pueblo y del destino del mundo.

Buddhismo: El Camino Medio espera la interrelación universal (*pratitya-samutpada*); Nichiren miró más allá del bienestar de Japón y puso a una nación infiel bajo el juicio del Dharma. Con ese espíritu uno debería oponerse a la guerra[32] y protestar por el abuso de los nativos coreanos. (Inagaki 1975, pp. 360-367)

6 - Propuesta concluyente: Los buddhistas modernos han aspirado a la unidad ecuménica y durante mucho tiempo han esperado encontrar algunas bases ideológicas para su fe común.

[32] Los comunistas se opusieron a la guerra basándose en que ningún trabajador debería matar a otro trabajador en una guerra protagonizada principalmente por nacionalistas capitalistas. Sin embargo, Seno'o también se opuso al pacifismo si el pacifismo estaba igualmente motivado por consideraciones de beneficios personales.

> Dado que Shakyamuni es la fuente última de todas las sectas, todos los buddhistas ahora deberían unirse bajo él. La enseñanza de este nuevo "Bukkyōshugi" (buddhismo-ismo)[33] puede expresarse simplemente: Es el amor desinteresado o sin ego para todos, *no muga no ai*. El programa anterior debe realizarse en ese espíritu. (Inagaki 1975, pp. 374-383)

Seno'o ofreció entonces una nueva exégesis del significado de las Tres Joyas. Los Refugios representan ahora una sociedad libre de explotación (Sangha), una perspectiva interdependiente y desinteresada (Dharma) y un ideal humano iluminado (Buddha); (Inagaki 1975, pp. 384-387). Seno'o cerró el manifiesto con el grito "Lleva al Buddha sobre tu hombro. ¡A las calles! ¡A las aldeas, ve!".[34]

El movimiento se esforzó por ser internacional, transsectario y antiseparatista, y se comprometió con un activismo terrenal. Apenas había despegado cuando, en diciembre de 1936, el gobierno actuó rápidamente para destruir a la izquierda radical y Seno'o fue detenido junto con los comunistas.

---

[33] Otro indicio interesante de cómo Seno'o aprovechó la erudición buddhista moderna para los principios de su nuevo movimiento religioso.

[34] La metáfora parece ser tomada prestada de “Cargar la Cruz...”.

V
1937-1961:
El encarcelamiento y los años de posguerra

Durante su encarcelamiento, Seno'o fue sometido a denuncias y se retractó de su pasado. Las Nuevas Juventudes Buddhistas se disolvieron. No hubo mucha resistencia. Habiendo perdido un líder y un verdadero liderazgo, no hubo resurgimiento ni cuando Seno'o fue liberado ni después de la guerra. La retractación de Seno'o fue claramente presionada ya que pronto retomó sus antiguos compromisos. Continuó escribiendo, trabajó por la paz mundial y, como una extensión de su antigua simpatía coreana, por la renovación de las relaciones entre Japón y Corea. Como antes, estaba lo suficientemente aislado de la corriente principal que sus aliados políticos más cercanos volvieron a ser los izquierdistas. Dado que siguió escribiendo sobre cuestiones religiosas, debemos considerar su membresía definitiva en el Partido Comunista Japonés como principalmente un gesto de su larga asociación con ellos. Su corazón todavía estaba en otra parte.

El movimiento de Seno'o se menciona en las antologías del buddhismo japonés moderno. Siempre será recordado como el único nichirenista de izquierda entre los seguidores derechistas más notables de Nichiren. En términos de originalidad, Shigemoto Tokoro consideró que Seno'o contribuyó con una nueva lectura dinámica del *Muryogikyo* (chino: *Wu-liang-i-*

ching).[35] Seno'o tomó las palabras de este texto "Los significados infinitos nacen del Dharma Único" para representar una lógica para el cambio social infinito (Shigemoto 1976, p. 362). Por lo demás, la contribución de Seno'o al buddhismo japonés moderno es poco recordada y tanto menos celebrada.

De hecho, durante toda su vida Seno'o fue un marginal. Pasó del pietismo Shinshu al activismo Nichiren; se esforzó en criticar tanto a la primera, que era su pasado, como a la segunda, la más poderosa de las sectas japonesas. Aterrizó en el campo de Tanaka y Honda, sólo para al final alejarse de Nichirenshugi, virando de la derecha hacia la izquierda política; es comprensible que antagonizara con sus antiguos patrocinadores. Luego abandonó por completo el buddhismo sectario para encabezar un nuevo movimiento, cuyos ideales ecuménicos repudiaban de hecho a todas las sectas. Finalmente recurrió al marxismo, al menos en apariencia; fue un movimiento que lo alienó aún más. Sin embargo, es difícil para mí verlo de otro modo que excepto como un peregrino por el bien de la rectitud, un hombre de conciencia que siguió hacia donde lo llevaron la Verdad y la Justicia.

En el "Manifiesto" de su movimiento Nueva Juventud Buddhista afirmó lo siguiente sobre sus convicciones:

> El movimiento de la Nueva Juventud Buddhista no puede pasar por alto la realidad social del conflicto de clases. Sin embargo, al mismo tiempo, cuando se une al frente de liberación de la clase emergente, incluso cuando comprende claramente la dialéctica social del cambio, o cuando participa activamente en la lucha

[35] El "Sutra de significados infinitos", una de la triada de escrituras del Loto, probablemente compilado en China.

> [compartida], también busca purificar la personalidad humana. Por lo tanto, la lucha económica para liberar a la clase emergente no puede ser el único fin. También debe ir acompañada de una guerra para liberar a la humanidad, seamos bodhisattvas que busquen construir el Reino Búddhico en la tierra. (Inagaki 1975, p. 386)

La lucha por la justicia económica era legítima y una preocupación buddhista. En muchos sentidos, el marxismo de Seno'o termina ahí, sin ir mucho más lejos que el de otros "marxistas moralistas" de una época idealista. Para él, sin embargo, el bienestar material debe ir acompañado simultáneamente de un cambio de opinión similar en una lucha más difícil sobre el ámbito moral:

> El movimiento debe enfatizar la práctica de los preceptos que las sectas tradicionales han perdido. Los preceptos son imprescindibles. No son sólo para el desempeño diario y el crecimiento personal, sino que también deben ser parte del movimiento más amplio en sí. Muchas fallas en el movimiento comunista pueden atribuirse a una negligencia en esta área — algo que no debe pasarse por alto. (Inagaki 1975, p. 386)

Seno'o buscó hacer realidad el ideal casi polar, del socialismo cristiano con el que soñaba Tolstoi, un cambio no sólo de la sociedad sino también del hombre mismo. Con ese fin, tenía la confianza en el poder de la religión que los marxistas ateos nunca pudieron comprender.

Es cierto que hay debilidades en su programa. El suyo fue un intento de convertir la erudición buddhista liberal y moderna (*bukkyogaku*) en un movimiento buddhista popular (*bukkyo-*

shugi). El "Manifiesto", por ejemplo, es demasiado frío; no muestra una religión con la que muchos puedan identificarse, e incluso si pudieran, el optimismo probablemente no podría mantenerse por mucho tiempo. No es sorprendente que la Nueva Juventud Buddhista, a la que apeló y convirtió, fuera limitada tanto en influencia como en número; el canto que surgió “Namu shakamuni ya”, es de alguna manera forzado y sin el eco enriquecedor de una tradición sentida en el corazón. La línea entre la piedad religiosa y el celo marxista está bien, pero podría trazarse mejor. El hecho de que no lo estuviera, probablemente explica por qué no podía evitar que la simpatía política inclinara a una persona entre uno y otro, o tal vez retroceder, como posiblemente lo atestigua la propia vida de Seno'o. Sin embargo, el fracaso de su movimiento es algo que hay que lamentar. También significa el fin de cualquier diálogo marxista-buddhista significativo o de gran escala en Japón.[36] El establecimiento del templo contra el que Seno'o luchó y perdió sigue siendo básicamente conservador y cauteloso en un mundo cambiante. Este vacío en el legado es el justo y evocador recordatorio de la vida y carrera de esta figura solitaria, **Seno'o Giro**.

[36] El ejemplo de Polonia nos dice que es posible un intercambio profundo. Actualmente aún no se ha construido el puente entre el buddhismo y la política de izquierda. Sin embargo, hay eruditos buddhistas con inclinaciones marxistas, siendo Lenaga Saburo uno de los más notables.

Glosario

aikoku 梦圃
bukkyo toitsu ron 仏教統--論
burakumin 部落民
byodo 尘轉
Dainippon Nichirenshugi Seinen
Domei 大日本日；！主！!离迁同盟
Gakuo 字応
hansei 反省
hanshukyo undo hihyo 灰宗れ H 批訝
hiteinoronri 否定の淇理
honkaku 本寛
honzonron hihyo 本驊 J i 批評
jinbutsu 人物
jiri 葶理
jisso 実相
jitsugyoka 筻粟寒
Kokuchukai 国枝会
konpon bukky0 根本仏敕
kuni jiman 囱自 _fi
Myohorengekyo 妙法潘華 4
muga 無我
Nikken 日研
on 窓
Rissho ankoku ron 立正安国戔
seishin shugi 确神王！！
Shinobi kuni 忍び国
shokaku 始萸
Showa ishin 明和維新
shokyoigaku 宗教字
shumon 京門

taisetsu 大切
tenko 酝向
tenshin 乾身
Wakodo 苕人

Referencias

Anesaki Masaharu 姉崎正治

1920 Nichiren, the Buddhist prophet. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1978 Hokkekyo no gyoja Nichiren 法鑛教の行者日運 [Nichiren, the Lotus Sutra practitioner]. Gendai bukkyo zensho [Collection of modern Buddhist w ritings], vol. 7, Nakamura Hajime 中村元, Masutani Fumio 増谷艾雄 y Kitagawa Mitsuo 北川三夫, eds.Tokyo: Ryubunkan.

Inagak i Masami 稱垣負羌

1975 Seno’o Giro shokyo ronshu 妹尾教郎宗教論集 [The collected religious writinqs of Seno'o Giro]. Tokyo: Daizo Shuppansha.

Mochizuki Kanko

1968 Kindai nihon no hokke bukkyo 近代日本の法華仏教[Modern Japanese Lotus Sutra Buddhism], Kyoto: Heirakuji.

Motai Kyoko 茂田共教窄

1968 Honzonron no tenkai: Tanaka Chigaku to Honda Nissho to no hikaku 本尊満の展田中智字と本多曰生との比較 [The development of the honzon theory: A comparison of Tanaka Chigaku and Honda Nissho]. En *Kindai nihon no hokke bukkyo*, Mochizuki Kanko, ed. Kyoto: Heirakuji.

Tokoro Shigemoto 戸頃笔基

1965 *Nichiren no shiso to Kamakura bukkyo* 日運の思想と鉍魎仏教 [The thought of Nichiren and Kamakura Buddhism]. Tokyo: FujisanbO.

1976 Nichiren kyDgaku no shisoshiteki kenkyo 日湩教字の思想史的胡究 [Research on the history of the doctrine of Nichiren Buddhism], Tokyo: Fujisanbo.

HTTPS://DHARMASUKHAVATI.WORDPRESS.COM/

Por un Dharma no mercantilizado y al alcance de todos